

CONSTRUCTION IMAGINAIRE, ÉDIFICATION EFFECTIVE
LES TRAITÉS DE L'ARCHE DE HUGUES DE SAINT-VICTOR

Xavier Kieft
Université Paris-Sorbonne

Figuram disce, et invenies veritatem.
Didascalicon, VI, 3, PL CLXXVI, 801C

Hugues de Saint-Victor a consacré de nombreux textes à l'arche de Noé, notamment le *De archa Noe*, le *Libellus de formatione arche* et les deux premiers livres du *De vanitate mundi*¹. Le *De archa* propose une étude exégétique qui supporte une vaste interprétation spirituelle des textes sacrés relatifs à l'arche et, comme le *De vanitate mundi*, déploie une part de sa portée allégorique². Le statut particulier du *Libellus* reste, quant à lui, difficile à cerner de manière précise. Dans ce dernier ouvrage, Hugues présente morceau par morceau l'arche de Noé telle qu'elle est censée être (ou avoir été) peinte. Chaque description d'une partie du dessin est suivie d'un développement sur le sens de la figure ainsi présentée. On peut distinguer quatre interprétations principales de ce texte.

Une première lecture, que l'on doit à Henri de Lubac, présente le *Libellus* comme une « description mystique » qui serait une véritable invention de Maître Hugues. Elle prend acte de l'apparent souci de proposer une figuration

- 1 Hugonis de Sancto Victore, *De archa Noe. Libellus de formatione arche*, éd. Patrice Sicard, dans *Hugonis de Sancto Victore Opera*, I, Turnhout, Brepols, coll. « Corpus Christianorum – Continuatio Medievalis », CLXXVI, 2001 et *Hugo von St. Viktor Soliloquium de archa animæ und De uanitate mundi*, éd. Karl Müller, Bonn, coll. « Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen », CXXIII, 1913, p. 26-48 : livres I et II du *De vanitate mundi*. (PL CLXXVI, 951B-970D pour le *De archa*, sous le titre *De arca Noe morali*, PL CLXXVI, 681A-704A pour le *Libellus*, sous le titre *De arce Noe mystica* et PL CLXXVI, 703A-740C pour le *De vanitate mundi*).
- 2 Sur ce point, voir par exemple Ford Lewis Battles, « Hugo of Saint-Victor as a Moral Allegorist », *Church History*, XVIII, 1949, p. 236.

concrète de l'arche, qui se trouve contrarié par l'abondance des détails introduits³. La tension entre ce qui revêt de prime abord la forme d'une description précise et la difficulté de parvenir à dessiner effectivement l'arche poussent Henri de Lubac à soutenir que le Victorin a cherché à développer une interprétation propre plutôt qu'à rendre compte de ce qui se donnait à voir dans sa méditation sur les Écritures pour en faciliter la figuration.

« *Circumduco, circumscribo, superduco, pingo* » ; et encore « *scribo, facio, pono, induo, includo, signo, divido, traho...* ». Ce ne sont point là les mots d'un homme qui s'efforce de reproduire un objet s'imposant à lui, mais d'un homme qui décide et compose⁴.

La construction telle qu'elle est évoquée serait alors davantage un discours symbolique qu'un canevas pour une réalisation effectuée ou à venir.

Une deuxième lecture, qui n'est pas entièrement opposée à celle de Lubac, ajoute à la signification mystique du *Libellus* un rôle mnémonique, dans la mesure où les images qui y sont décrites correspondent à la lecture spirituelle proposée à partir de Genèse 6 dans le *De archa Noe*. Mary Carruthers, à la suite des travaux de Grover A. Zinn Jr⁵, souligne que, dans le *Libellus*, les « images fonctionnent comme des amorces, des *imagines rerum*, pour la remémoration d'un matériau extrêmement complexe ». En effet, « tant les images elles-mêmes que leurs relations réciproques sont mnémoniquement pertinentes » et,

dans la mesure où le contenu est en grande partie le même, sous forme abrégée, que celui des livres I, II, et IV du « *De archa morali* » [c'est-à-dire le *De archa Noe*], il semblerait que ce diagramme ait été le plan mental (ou l'*imago rerum*) de sa *collatio*, ou du moins une version de celui-ci⁶.

3 Ces détails amusent Beryl Smalley dans *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, B. Blackwell, 1952, p. 96-97, cité par Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (1959), Paris, Éditions du Cerf-Desclée de Brouwer, coll. « Antiquariat », 1990, t. II/1, p. 320. Leur abondance incite B. Smalley à penser que la peinture n'est pas réalisable (*The Study of the Bible in the Middle Ages*, op. cit., p. 118).

4 Henri de Lubac, *Exégèse médiévale*, op. cit., p. 323.

5 Grover A. Zinn Jr., « Hugh of St. Victor and the Art of Memory », *Viator*, t. V, 1974, p. 211-234. Cet auteur compare la démarche hugonienne à la spiritualité hindoue des dessinateurs de Mandalas, ce dont s'abstient Mary Carruthers (voir Grover A. Zinn Jr., « Hugh of St. Victor and the Ark of Noah : A new Look », *Church History*, t. XL, 1971, p. 261-272 et « Mandala Symbolism and Use in the Mysticism of Hugh of St. Victor », *History of Religions*, t. XII, 1972-1973, p. 317-341).

6 Mary Carruthers, *Le Livre de la mémoire. Une étude de la mémoire dans la culture médiévale* (1990), trad. Diane Meur, Paris, Macula, coll. « Argô », 2002, p. 338 pour les citations. Cette lecture est reprise, avec quelques infléchissements et aménagements, dans

Les troisième et quatrième lectures insistent quant à elles sur le statut des instructions contenues dans le *Libellus* et les interprètent en vue de la réalisation d'une représentation figurée extérieure⁷. Elles soutiennent que l'ouvrage ne propose pas ou ne devrait pas seulement proposer une « peinture textuelle » ou une « image verbale », pour reprendre les formules de Mary Carruthers⁸, mais que son texte renvoie bien à un dessin effectif. « Nous pensons que l'image que mentionne le *De archa* et que décrit le *Libellus* est une image réelle, distincte de la représentation mentale qu'on s'en ferait à la lecture de ces textes », note Patrice Sicard⁹. Par ailleurs, « le dessin supposé par le *De archa* et celui décrit par le *Libellus* sont un seul et même dessin, et [...] un dessin exista réellement qui pour l'essentiel y correspondait »¹⁰. Le projet dont témoignerait le *Libellus* serait ainsi, selon la troisième perspective, une « exégèse visuelle », d'après une formule empruntée à Anna C. Esmeijer¹¹. Non seulement, donc, le dessin de l'arche aurait une fonction mnémonique, mais il aurait surtout un statut pédagogique spécifique, similaire à celui de la mappemonde à laquelle Hugues consacre une *Descriptio* à la même époque¹². L'enseignement du maître passerait alors par la réalisation d'un dessin sur un mur du cloître, et par l'explication de la peinture effectuée devant les moines. Le *Libellus* serait la transcription de l'enseignement dispensé par Hugues alors qu'il exécute ce dessin, ou reprendrait les étapes de son élaboration : il « contient les instructions pour traduire graphiquement [...] [l']enseignement spirituel sur l'âme et l'Église, figurées par l'arche de Noé » que le *De archa* expose¹³. Il s'agirait alors d'interpréter le sens d'une figure pour parvenir à la contemplation, le dessin ayant l'avantage par rapport au texte de constituer en lui-même une unité susceptible de synthétiser les différents éléments contenus dans les textes sacrés que l'exégèse littérale, exposée dans le *De*

Mary Carruthers, *Machina Memorialis. Méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge* (1998), trad. Fabienne Durand-Bogaert, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », 2002, notamment p. 305-308.

- 7 « Car une représentation intérieure est elle aussi effective », selon Patrice Sicard, *Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle. Le Libellus de formation de l'arche de Hugues de Saint-Victor*, Paris-Turnhout, Brepols, coll. « Bibliotheca victorina », IV, 1993, p. 43. L'auteur donne ses raisons en faveur de l'extériorité de l'image p. 43-45.
- 8 Mary Carruthers, *Le Livre de la mémoire*, op. cit., p. 334.
- 9 Patrice Sicard, *Diagrammes médiévaux*, op. cit., p. 43.
- 10 *Ibid.*, p. 45.
- 11 Anna C. Esmeijer, *Divina quaternitas. A Preliminary Study in the Method and Application of Visual Exegesis*, Assen, Van Gorcum, 1978.
- 12 Voir Patrick Gautier Dalché, *La « Descriptio mappe mundi » de Hugues de Saint-Victor*, Turnhout, Brepols, 1988. Cet argument est celui de Patrice Sicard, *Diagrammes médiévaux*, op. cit., p. 44.
- 13 Dominique Poirel, *Hugues de Saint-Victor*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Initiations au Moyen Âge », 1998, p. 129.

archa, ne présenterait que successivement. Patrice Sicard soutient cette lecture qu'il qualifie de « naïve »¹⁴ et illustre son propos en accompagnant son édition critique par une série de diagrammes donnant à voir certaines parties du dessin.

La quatrième lecture assume aussi la référence à un tel dessin extérieur, mais en changeant de point de vue sur le dossier des difficultés qui avaient frappé B. Smalley. Son auteur, Conrad Rudolph, insiste sur les « incohérences »¹⁵ du *Libellus*, par quoi il faut entendre les écarts que celui-ci marque, soit par rapport au texte de la Genèse, soit par rapport au *De archa*, soit encore dans l'une et l'autre des versions qui nous en sont parvenues (nous en connaissons en effet deux formes, une longue et une sensiblement plus brève). Et, à partir de ces constats, il soutient que le *Libellus* n'est pas un texte de la main de Hugues de Saint-Victor lui-même, mais la *reportatio* fautive d'un moine, dont la seconde version est une correction que nous devons à une tierce personne¹⁶. Ici, la fonction du texte serait non pas seulement de reprendre la description et l'explicitation d'un dessin réalisé devant les moines, mais de constituer un guide ou un mode d'emploi pour la réalisation ou la reconstitution d'un dessin similaire.

Trois points nous interdisent de recevoir tout de go l'interprétation naïve (la troisième lecture présentée ici). D'une part l'arche décrite dans le *Libellus* n'est pas exactement une reproduction à l'échelle d'un plan en coupe de celle qui est présentée dans l'interprétation de l'Écriture. Hugues alterne en effet les descriptions horizontales et verticales, ce qui empêche d'emblée toute reproduction bidimensionnelle de l'image¹⁷, et les proportions de l'arche ne sont pas identiques dans ce texte, où ses dimensions sont de deux cents unités par cinquante, à celles de l'arche de Genèse 6, 15 où la construction mesure trois cents coudées par cinquante¹⁸. D'autre part seules des correspondances marquent la similitude des arches du *De archa* et du *Libellus*, de sorte que l'on peut mettre en doute l'identité de l'objet décrit ici et là¹⁹. L'arbre de

14 Patrice Sicard, *Diagrammes médiévaux*, op. cit., p. 44.

15 Conrad Rudolph, « First, I Find the Center Point ». *Reading the Text of Hugh of Saint-Victor's The Mystic Ark*, Philadelphia, American Philosophical Society, Transactions of the A.P.S., 94, 2004, p. 33.

16 *Ibid.*, p. 9-31 pour le *Libellus* comme *reportatio* et p. 33-61 pour la distinction des deux versions.

17 « Hoc in plano representari non potuit » : « cela ne peut pas être représenté sur un plan », Hugues de Saint-Victor, *Libellus*, PL CLXXVI, 683D, éd. cit., p. 125¹⁰⁴⁻¹⁰⁵, trad. personnelle. Voir Marry Carruthers, *Le Livre de la mémoire*, op. cit., p. 336.

18 Voir Conrad Rudolph, « First, I Find the Center Point », op. cit., p. 13.

19 Conrad Rudolph parle même d'« inconsistances », *ibid.*, p. 33. Voir Patrice Sicard, *Diagrammes médiévaux*, op. cit., p. 36-37.

vie dont il est question dans le *De archa* II, VIII-XVII²⁰ est, par exemple, absent du dessin. P. Sicard parle alors de la possibilité pour Hugues de « se laisser prendre au jeu de l'écriture et de s'abandonner à une inspiration qu'il semble avoir toujours eu de la peine à maîtriser, ou à laquelle il n'a pas voulu résister »²¹. Enfin, outre les difficultés internes du texte²², les deux versions du *Libellus* décrivent des images similaires, mais non identiques²³.

P. Sicard propose une manière de résoudre ces difficultés, sans avoir à assumer l'erreur du scripteur et son incompréhension. Les dimensions du dessin sont vraisemblablement déterminées par la commodité de sa réalisation²⁴, ou adaptées à une finalité mnémonique²⁵. Les divergences entre les versions du *Libellus* ou les écarts par rapport au *De archa*, quant à eux, proviendraient de l'évolution de la pensée hugonienne, de la clarification de son exposition et du public auquel l'ouvrage est destiné. Plus développée mais plus cryptique, la première recension du *Libellus* serait destinée à un public plus restreint que la seconde version (brève), immédiatement destinée à un assez large public. La version longue, au contraire, aurait été adressée aux seuls moines de Saint-Victor, responsables dans un second temps de sa diffusion, non programmée par son auteur²⁶.

Il reste toutefois que le texte ne s'arrête pas à la description du dessin à contempler ou à réaliser. Si son apparence première est celle d'un ensemble d'instructions, il ne saurait se réduire à faire office de guide dans la réalisation d'une seule peinture. Il s'interrompt même avant que toutes les précisions possibles soient données : « C'est assez pour que ceux qui ne peuvent pas en faire plus ou ne le veulent pas puissent construire l'arche », lit-on avant de passer à la description des éléments de l'image extérieurs au vaisseau²⁷. Ce

20 Hugues de Saint-Victor, *De archa*, II, VIII-XVII, PL CLXXVI, 642D-664A, éd. cit., p. 46₁-85₄₉.

21 Patrice Sicard, *Diagrammes médiévaux*, op. cit., p. 30.

22 *Ibid.*, p. 81 : « Hugues [exprime dans la version longue du *Libellus*] un enseignement théologique et spirituel par un jeu d'oppositions ou de correspondances de couleurs assez complexe, et un peu confusément exposé ».

23 Voir Patrice Sicard, *Diagrammes médiévaux*, op. cit., p. 76-91 et la discussion de ces pages par Conrad Rudolph, « *First, I Find the Center Point* », op. cit., p. 33-61.

24 « *Ego tamen propter competentior formam in pictura usque ad quadruplam fere longitudinem breuiavi* » : « cependant, pour obtenir une forme plus appropriée dans le dessin j'ai réduit la longueur à quatre fois [la largeur] », Hugues de Saint-Victor, *Libellus*, I, PL CLXXVI, 682C, éd. cit., p. 123₅₃₋₅₄, trad. personnelle.

25 Voir Grover A. Zinn Jr., « Hugh of St. Victor and the Art of Memory », art. cit.

26 Patrice Sicard, *Diagrammes médiévaux*, op. cit., p. 76-99. Voir les discussions de Conrad Rudolph, « *First, I Find the Center Point* », op. cit., *passim*.

27 « *Hec ad constructionem arche his, qui plura facere aut non ualent aut nolunt, sufficere possunt* », Hugues de Saint-Victor, *Libellus*, PL CLXXVI, 700C, éd. cit., p. 157₁₋₂, trad. personnelle.

renoncement, à associer à l'abondance des détails déjà fournis par ailleurs, relève sans doute d'une finalité supplémentaire qu'exprime Dominique Poirel :

À la fin, un renversement [se produit] : Hugues ne médite plus tant sur l'arche décrite dans la Genèse, qu'il ne décrit et commente la réalité spirituelle dont l'arche historique fut l'image et qui se révèle plus riche au regard allégorique que ce que l'histoire pouvait découvrir dans le vaisseau de Noé²⁸.

L'« arche mystique », née de l'interprétation de l'Écriture et de l'histoire de l'Église semble progressivement prendre le pas sur l'arche du déluge et devient le véritable objet visé par le *Libellus*, la seconde n'étant plus alors que la représentation figurée de la première.

Un autre sens du texte peut donc encore apparaître. Si ce que vise l'exégèse particulière n'est pas seulement l'explicitation du dessin, mais la signification même des choses spirituelles visées par le contemplateur²⁹ et symbolisées par l'image de l'arche du déluge, alors manifestement l'appréhension de ladite image se double d'une « construction intérieure »³⁰ de l'arche dans l'âme et le cœur de l'homme. Tel est ce que le *De archa Noe* annonce : « Cet exemple d'édifice spirituel que je t'ai donné est l'arche de Noé, que ton œil a vue à l'extérieur, pour que ton âme soit façonnée à sa ressemblance »³¹. L'arche de Noé est un exemple, un modèle spirituel, et il ne s'agit pas tant d'être capable de produire son image extérieure ou de saisir la signification d'un dessin, que de procéder à une confection, à un travail à l'intérieur de soi-même. Cet effort est d'ailleurs le préliminaire indispensable de toute réalisation d'un dessin de l'arche :

On voit bien comment un mur, si la forme d'une image quelconque lui arrive de l'extérieur, en reçoit la ressemblance. Mais quand un graveur imprime une figure dans le métal, ce n'est pas de l'extérieur, mais par sa propre vertu et son aptitude naturelle que celui-ci se met à représenter quelque chose d'autre³².

28 Dominique Poirel, *Hugues de Saint-Victor*, op. cit., p. 130.

29 Un tel principe est explicité par exemple dans le *Sententiæ de divinitate*, II, 169-228. Voir Ambrogio M. Piazzoni, « Ugo di San Vittore "auctor" della "Sententiæ de divinitate" », *Studi Medievali*, t. XXIII-2, 1982, p. 861-955.

30 Patrice Sicard, *Diagrammes médiévaux*, op. cit., p. 211.

31 « *Huius [...] spiritualis edificii exemplar tibi dabo archam Noe, quam foris uidebit oculus tuus, ut ad eius similitudinem inrus fabricetur animus tuus* », Hugues de Saint-Victor, *De archa*, I, III, PL CLXXVI, 622B, éd. cit., p. 10₃₅₋₃₇, trad. personnelle.

32 « *Videmus quod paries extrinsecus, adveniente forma imaginis cujuslibet similitudinem accipit : cum vero impressor metallo figuram imprimit, ipsum quidem non intrinsecus, sed ex propria virtute et naturali habilitate aliud jam aliquid repraesentare incipit* »,

L'exégèse rend possible le processus d'intériorisation. Les trois niveaux principaux de l'arche se confondent en effet avec les sens principaux de l'Écriture : l'histoire, l'allégorie, et la tropologie, c'est-à-dire le sens littéral, le sens figuré et le sens moral. Ces trois niveaux correspondent encore au monde, à l'Église, et à l'âme fidèle, c'est-à-dire aux trois maisons de Dieu décrites dans le *De archa*, I, 11³³. S'élever d'un niveau à l'autre, c'est en réalité construire en soi l'arche, en comprenant à la lettre ce qui s'est passé dans le monde, avant d'en saisir la portée allégorique et la signification morale. L'histoire assoit les fondations de l'édifice qu'est l'Écriture elle-même³⁴, dont la lecture dévoile le sens des œuvres de Dieu, la création et la restauration. L'exégèse délivre ensuite une signification particulière qui en est la portée allégorique : les paroles de l'Écriture ont un sens que la découverte de la valeur symbolique de l'image donne à voir. Ce second niveau est celui auquel on se situe en s'apercevant que l'arche décrite par Hugues est un exemple de la réalité spirituelle de l'Église, une image de sa propre histoire³⁵, et une allégorie de l'Écriture³⁶. En ce sens, la perspective offerte par une exégèse visuelle est particulièrement pertinente. En permettant d'embrasser par un seul regard cette histoire, c'est l'unité même de l'Église que le diagramme met au jour.

Évidemment, l'œil qui peut ainsi voir l'allégorie ne perçoit pas de la même manière que celui qui observe la peinture ou la figure dessinée sur le mur du cloître. Sur ce point, le *De sacramentis christianæ fidei* et l'*Expositio Super*

Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon de studio legendi*, PL CLXXVI, 742C, trad. Michel Lemoine dans Hugues de Saint-Victor, *L'Art de lire. Didascalicon*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sagesse chrétiennes », 1991, I, 1, p. 69.

33 *De archa*, I, 11, éd. cit., p. 7₄₃-8₆₂, PL CLXXVI, 621A-B.

34 « [...] *Me divinam Scripturam aedificio similem dixisse, ut primum fundamento posito structura in altum levetur, plane aedificio similem ; nam et ipsa structuram habet* » : « j'ai dit [...] que l'Écriture sainte était semblable à un édifice dont il ne faut élever la construction qu'une fois les fondations installées. Elle est vraiment semblable à un édifice, car elle a aussi une structure », Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon*..., PL CLXXVI, 802B, trad. Michel Lemoine dans Hugues de Saint-Victor, *L'Art de lire, op. cit.*, VI, 4, p. 215-216.

35 Ce qui explique notamment l'inscription des noms des papes sur l'arche : voir le *Libellus*, II, PL CLXXVI, 687B-D, éd. cit., p. 130₉₆-131₁₂₅.

36 « *Aedificaturus ergo primum fundamentum historiae pone; deinde per significationem typicam in arcem fidei fabricam mentis erige; ad extremum ergo per mortalitatis gratiam quasi pulcherrimo superducto colore aedificium pingere* » : « donc, quand tu t'apprêtes à construire, pose d'abord comme fondation l'histoire, ensuite, au moyen de la signification symbolique, dresse, pour en faire une citadelle de la foi, l'atelier de ton esprit. Pour finir, à travers la grâce de la morale, peins l'édifice comme si tu étais la plus belle couleur », Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon*..., PL CLXXVI, 801C, trad. Michel Lemoine dans Hugues de Saint-Victor, *L'Art de lire, op. cit.*, VI, 3, p. 214.

Hierarchiam beati Dionysii apportent des précisions doctrinales essentielles. Comme il y a trois sortes de choses³⁷ : le corps, l'esprit et Dieu,

il y a aussi trois yeux : l'œil de chair, l'œil de raison et l'œil de contemplation. [D'ordinaire,] l'œil de chair est ouvert, l'œil de raison ne voit pas bien, et l'œil de contemplation est clos et aveugle. Par l'œil de chair on voit le monde, et les choses qui sont dans le monde. Par l'œil de raison on voit l'âme, et les choses qui sont dans l'âme. Par l'œil de contemplation on voit Dieu et les choses qui sont en Dieu. Par l'œil de chair, l'homme voit les choses qui lui sont extérieures ; par l'œil de raison celles qui sont en lui ; par l'œil de contemplation celles qui sont à l'intérieur de lui et au-dessus de lui³⁸.

L'œil de raison permet l'élévation au deuxième niveau de l'exégèse, c'est-à-dire au deuxième niveau de la construction intérieure de l'arche ou au deuxième niveau de l'édification personnelle. Mais ce qui importe désormais, c'est de comprendre le troisième point de cette liste fournie par le *De archa* : « premièrement, comment nous devons construire [l'arche] en nous ; deuxièmement, comment nous devons la faire entrer en nous ; troisièmement, comment nous devons l'habiter en nous »³⁹. En effet, comment nous devons la construire, l'histoire le dit, comme le texte du *Libellus* pris à la lettre. Comment nous devons la faire entrer en nous, le *De archa* l'explicite : par la construction intérieure. Mais comment nous devons l'habiter, voilà ce qu'il nous reste à comprendre.

Le *De vanitate mundi* livre alors de précieuses indications :

Quand, dans le domaine des réalités spirituelles et invisibles, on dit que quelque chose est en haut, on ne donne pas à entendre que cela serait situé spatialement au sommet ou au point le plus élevé du ciel, mais on veut

37 « *Erant enim tria quædam: corpus et spiritus et Deus: corpus quidem mundus erat, anima spiritus* » : « car il y avait trois sortes de choses : le corps, l'esprit et Dieu ; et certes, le corps était le monde, et l'âme était l'esprit », Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis christianæ fidei*, I, x, PL CLXXVI, 329C, trad. personnelle.

38 « *Est autem oculus triplex: oculus carnis, oculus rationis, oculus contemplationis. Oculus carnis apertus est, oculus rationis lippus, oculus contemplationis clausus et cæcus. Oculo carnis videtur mundus, et ea quæ sunt in mundo. Oculo rationis animus, et ea quæ sunt in animo. Oculo contemplationis Deus, et ea quæ sunt in Deo. Oculo carnis videt homo quæ sunt extra se; oculo rationis quæ sunt in se; oculo contemplationis quæ sunt intra se et supra se* », Hugues de Saint-Victor, *Expositio Super Hierarchiam beati Dionysii*, sous le nom *Commentarius in Hierarchiam coelestemi*, PL CLXXV, 976A, trad. personnelle. De même, *De sacramentis christianæ fidei*, I, x, PL CLXXVI, 329C-330A. Voir, sur ce point de doctrine, Dyonisius Lasic, *Hugonis de S. Victore theologia perfectiva. Eius fundamentum philosophicum ac theologicum*, Roma, *Studia Antoniana*, t. VII, 1956.

39 « *Primum, qualiter eam debeamus edificare in nobis; secundum, qualiter eam debeamus intrare in nobis; tertium, qualiter eam debeamus habitare in nobis* », *De archa*, I, III, PL CLXXVI, 626B, éd. cit., p. 17²²⁵⁻²²⁸, trad. personnelle.

signifier que, de toutes les réalités, c'est la plus intime. Monter vers Dieu, c'est donc rentrer en soi-même, mais, d'une manière qui ne se peut dire, passer, au plus intime de soi, au-delà de soi-même. Ainsi, celui-là qui, entrant en soi et pénétrant en sa propre intimité, si j'ose dire, passe au-delà de lui-même, celui-là monte véritablement vers Dieu⁴⁰.

L'ascension est une image, mais ce qui se produit et que décrit l'allégorie relève de la tropologie : cela inspire un effet moral, un comportement réel. La construction de l'arche est une entrée en soi-même, au plus profond de son cœur⁴¹, là même où l'on n'est plus, parce que l'on a dépassé ce que l'on était, l'homme de la loi de nature, ou l'homme de la loi écrite, qui se cantonnent aux niveaux inférieurs de l'arche quand l'homme de la grâce se trouve au niveau supérieur⁴².

À ce dernier niveau se situe également le carré central, point de départ et d'arrivée de cette élaboration imaginaire. L'importance de cette unité fondamentale est manifeste : c'est par la réunion des sens et des niveaux d'interprétation que l'illumination attendue est obtenue par l'effet de la grâce. La grâce, dit-on ? – Mais alors, quel rôle échoit à l'homme, dont la construction volontaire ne semble plus que singer un processus qui le dépasse ? Cette élaboration est, comme on l'a vu, à la fois une lecture de l'Écriture et une interprétation de l'histoire de l'Église. Elle est aussi une prière que l'on adresse au Dieu de majesté, dans l'espoir d'être touché par sa grâce, qui seule permettra l'élévation au-delà du plan de l'arche figurée, vers le niveau anagogique qui équivaut, dans l'ordre mystique, au point de vue à partir duquel on peut contempler un dessin sur le mur d'un cloître⁴³. Tel est le sens de l'évocation de l'arbre de vie, qui ne saurait relever de la seule digression : l'arbre est ce qui s'élève par nature et non par l'effort de la construction⁴⁴, tandis que la construction est un moyen de la justification.

40 Hugues de Saint-Victor, *De vanitate mundi*, PL CLXXVI, 715A, trad. Patrice Sicard dans *Hugues de Saint-Victor et son École*, Turnhout, Brepols, coll. « Témoins de notre histoire », 1991, p. 238.

41 « *Lex Dei eius in corde ipsius* » : la loi de Dieu est dans le cœur du fidèle, dit le Psaume 36, 31, cité dans *De archa*, IV, VIII, PL CLXXVI, 674D, éd. cit., p. 106³⁸.

42 Voir la présentation des différents niveaux dans le *Libellus*, III-IV, PL CXXLVI, 688A-692B, éd. cit., p. 132-139³⁵.

43 Patrice Sicard lui-même insiste sur la nécessaire illumination qui seule rend possible la restitution de la vue de l'œil de la contemplation, occulté par les ténèbres du péché adamique comme le montrent les développements du *De sacramentis christianæ fidei*, PL CLXXVI, 329C-330A. « *Caritas mentem illuminat* » dit le *De laude caritatis*, 15, PL CLXXVI, 976A, éd. Patrice Sicard dans Hugues de Saint-Victor, *L'Œuvre de Hugues de Saint-Victor*, t. I, Turnhout, Brepols, 1997, p. 189²⁴⁷.

44 Les *Sententiæ de diuinitate*, V, 46-47 (dans Ambrogio M. Piazzoni, « Ugo di San Vittore "auctor" della "Sententiæ de diuinitate" », *op. cit.*), rendent compte d'un œil de nature que P. Sicard assimile à l'œil de contemplation (voir *Diagrammes médiévaux*, art. cit., p. 190).

Comment donc se place-t-on dans une situation où l'on peut être entraîné comme malgré soi sur une voie que l'on invente soi-même, comme on découvrirait une piste ignorée ? – En prenant au sérieux la signification symbolique, c'est-à-dire en dépassant l'allégorie. Une chose n'a de sens que si ce sens est susceptible d'être saisi. Si je conçois une image par rapport à laquelle je suis censé me situer, soit en observateur du dessin, soit en réalisateur de la figuration même, alors je n'ai d'autre choix que de reconnaître l'existence de la relation qui m'unit *de facto* à l'image en question. Cette image n'est rien si je ne la conçois pas. Et si je la conçois, elle n'est que ce que moi, je conçois, tel que je le conçois. Je suis donc toujours déjà engagé dans le processus d'interprétation. Même si, sur le mur du cloître, un autre peint un dessin, même si, dans un livre, un autre décrit un dessin, ce que je vois est ce qui apparaît par ma propre vision.

82

Or, ce que je veux voir, ou plutôt concevoir en premier lieu, est la raison pour laquelle je suis embarqué dans un monde de vanités où toutes choses sont éphémères et où mon cœur faible souffre d'une instabilité dont il veut être soigné. Tel est le contexte du *De vanitate mundi* et du prologue du *De archa Noe*. Dès le commencement donc, mes affects sont sollicités dans la démarche entreprise : ce sont eux qui indiquent le sens de ma souffrance et me conduisent à rechercher un remède aux maux qui m'accablent. Car je redoute d'abord la désolation mondaine, peur qui n'est qu'une traduction de la crainte de Dieu, laquelle n'est que le principe de la sagesse⁴⁵. Le remède à ces maux, quant à lui, est le bon amour, l'amour de Dieu, c'est-à-dire la charité, par opposition à la cupidité qui est l'amour du monde⁴⁶. « La charité guérit toute langueur de l'âme », dit le *De laude caritatis*⁴⁷. Une fois ceci compris, ce que je veux, c'est aimer comme il faut, c'est-à-dire aimer Dieu auquel je m'unis par ma volonté.

Hugues, dans le *De sacramentis christianæ fidei*, II, XIII, ne dit pas autre chose : la charité en Dieu est le fait de l'aimer de telle sorte que nous le rejoignons⁴⁸.

⁴⁵ Hugues de Saint-Victor, *De archa*, III, II, PL CLXXVI, 647B, éd. cit., p. 55₉₋₁₇.

⁴⁶ Hugues de Saint-Victor, *De substantia dilectionis*, Prologue, PL CLXXVI, 15A-B, éd. Roger Baron dans Hugues de Saint-Victor, *Six opuscles spirituels*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », CLV, 1969, p. 82, sous le nom *De substantia dilectionis et charitate ordinata*.

⁴⁷ « Caritas omnem anime languorem sanat », *De laude caritatis*, 15, PL CLXXVI, 876A, éd. et trad. Patrice Sicard dans Hugues de Saint-Victor, *L'Œuvre de Hugues de Saint-Victor*, t. I, op. cit., p. 198₂₄₅ et trad. p. 199.

⁴⁸ *De sacramentis christianæ fidei*, II, XIII, 6, PL CLXXVI, 528D-531B ; « Quid est Deum diligere ? Habere velle » : « Qu'est-ce qu'aimer Dieu ? Vouloir le posséder », PL CLXXVI, 529A, trad. personnelle.

Ô charité [...] peut-être dépasses-tu mes limites, et je ne pourrai trouver en toi de quoi payer ton prix. Je donnerai cependant tout ce que j'ai, tout ce que j'ai – je le donnerai. Tous les biens de ma maison, je les échangerai pour toi. Tout ce que contient la demeure de mon corps, tout ce que contient la demeure de mon cœur, je le donnerai pour toi⁴⁹.

Selon ce motif, abandonner les vanités, c'est se rapprocher de Dieu. Or,

l'amour peut [...], par le désir, courir de façon ordonnée à la fois à partir de Dieu, avec Dieu, et vers Dieu. Il court à partir de Dieu quand il reçoit de lui la volonté qui le fait l'aimer ; il court avec Dieu quand il ne contredit en rien à sa volonté ; il court vers Dieu quand il aspire à reposer en lui. Voilà les trois données qui se réfèrent à Dieu⁵⁰.

Le divin se trouve donc au début et à la fin de la progression : il est déjà là, opérant, quand il fait que ma constitution est telle que je recherche et désire par-dessus tout une félicité stable et durable. Et c'est ainsi qu'opère la grâce. Du moins, c'est ainsi que je l'imagine opérer : dès le commencement, elle me fait me placer sur une voie rédemptrice où je cherche à m'approcher du divin, ce divin où tout se réunit par la foi, depuis le commencement jusqu'à la fin. C'est en effet la grâce qui, dès le début et sans que je le sache, me donne la bonne crainte (celle de Dieu), le bon dégoût des vanités, et qui m'oriente vers le bon amour⁵¹. Le tout compose une progression unique, qui suit la même voie jusqu'au sommet de l'arche.

49 « *Ô caritas [...] forte excedis angustias meas, nec invenire potero pretium tuum penes mee. Dabo tamen quod habeo, et totum quod habeo dabo. Tota domus mee substantia te commutabo, totum quod est in habitaculo corporis mei, totum quod est in habitaculo cordis mei pro te dabo* », *De laude caritatis*, 5, PL CLXXVI, 972C, éd. et trad. Patrice Sicard dans Hugues de Saint-Victor, *L'Œuvre de Hugues de Saint-Victor*, t. I, op. cit., éd. p. 186₈₂-188₉₈ et trad. p. 187-189.

50 « *Amor namque per desiderium et de Deo et cum Deo et in Deum ordinate currere potest. De Deo currit, quando de ipso accipit, unde eum diligit. Cum Deo currit, quando eius voluntati in nullo contradicit. In Deum currit, quando in ipso requiescere appetit. Hæc sunt tria quæ ad Deum pertinent* », *De substantia dilectionis*, IV, 3, PL CLXXVI, 17B, éd. et trad. Roger Baron dans Hugues de Saint-Victor, *Six opuscles spirituels*, op. cit., p. 90 et 91.

51 « *Duo sunt motus cordis, quibus anima rationalis ad omne quod facit agendum impellitur. Unus est timor, alter amor. Haec duo cum bona sunt omne bonum efficiunt. Per timorem enim mala caventur ; per amorem bona exercentur. Cum autem mala sunt, omnium malorum initium et causa existunt. Per timorem enim malum a bono receditur ; per amorem vero malum mala perpetrantur. Sunt ergo duo hæc quasi portae duæ, per quas mors et vita ingrediuntur. Mors quidem quando aperiuntur ad malum, vita autem quando ad bonum referantur* » : « il y a deux mouvements du cœur par lesquels l'âme rationnelle est conduite à faire ce qu'elle fait. L'un est la crainte, l'autre l'amour. Quand ces deux sont bons, tout ce qu'ils produisent est bon. Car, par la crainte, les maux sont évités ; par l'amour, les biens sont pratiqués. Mais quand ils sont mauvais, ils n'entraînent et ne causent que des maux. Car, par la mauvaise peur, on s'éloigne du bien, tandis que, par

Pour proposer un exemple de cette progression, disons que ce monde tout entier est comme un déluge : tout ce qui en effet est de ce monde s'écoule comme eau parmi la fluctuation d'événements incertains. Quant à la vraie foi, qui ne promet pas les biens passagers, mais les biens éternels, elle soulève l'âme, comme si c'était hors des flots, hors de la cupidité de ce monde, et elle l'élève vers le ciel [...].

Si donc nous voulons traverser sans dommage cette vaste mer, construisons d'abord un vaisseau [...] ou une arche⁵².

84

Mais alors, qu'est-ce exactement qu'imaginer la construction de l'arche ? Cette expression recouvre plusieurs sens. Il est clair qu'il ne suffit pas d'anticiper ou de deviner le dessin pour que le projet mis en place par Hugues se réalise. La seule peinture sur le mur du cloître – ou sur tout autre support – est manifestement insuffisante, sans prise de conscience de notre propre rapport à ce qui se réalise par la construction intérieure. Et l'exégèse visuelle, si elle ne se double pas d'une sorte d'efficacité sémiotique ou significative, nous laisse encore à distance de ce qui opère – cette distance qui sépare l'image extérieure de celui qui la contemple. Ici, imaginer, c'est d'abord, à proprement parler, donner consistance à l'arche, en se figurant mentalement son élaboration graphique, mais pas seulement pour anticiper sa présence considérée comme à venir. L'arche se trouve alors déjà en nous – et rien n'empêche que ses trois dimensions soient prises en compte, ce que la seule peinture extérieure empêche, en l'absence de perspective.

Par ailleurs, la surabondance des détails présentés dans le *Libellus* produit aussi un effet de débordement, dont il est possible d'estimer qu'il a pour fonction d'empêcher la compréhension totale de ce dont on pressent toutefois sans cesse l'unité. Un tel artifice évoque inmanquablement l'incommensurabilité de la puissance divine eu égard à nos capacités restreintes. Et ainsi, les difficultés à expliquer d'une manière univoque le contenu des traités hugoniens (les « incohérences » de C. Rudolph) peuvent aussi être considérées comme un

le mauvais amour, les maux sont accomplis. Il y a donc, pour ainsi dire, deux portes, par lesquelles la mort et la vie sont introduites : la mort quand elles sont ouvertes au mal, la vie quand elles reconduisent au bien », Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis christianæ fidei*, II, XIII, 3, PL CLXXVI, 527B-C, trad. personnelle.

52 « *Ut autem huius promotionis aliquod tibi exemplum subiciam, universus iste mundus quasi quoddam diluvium est, quia omnia quæ in hoc mundo sunt ad similitudinem aquæ incertis eventibus fluctuando decurrunt. Vera autem fides quæ non transitoria sed æterna promittit, quasi a quibusdam fluctibus, sic a mundi huius cupiditate in superna animum attolit [...]. Primum ergo, si hoc mare magnum illaesi pertansire volumus, fabricemus navem [...] navem sive arcam* », *Quid vere diligendum sit*, II-III, éd. et trad. Roger Baron dans Hugues de Saint-Victor, *Six opuscules spirituels*, op. cit., p. 97-99, sous le titre *Quod amor Dei sit vita cordis* et dans les *Miscellanea*, PL CLXXVII, successivement 564B-C et 564D.

effet volontaire de la rhétorique spirituelle de Maître Hugues. En effet, si le processus en jeu déborde la seule figuration, c'est qu'imaginer, ce n'est pas seulement constituer une représentation visible ou procéder à une figuration, mais aussi concevoir le sens et la substance du dessin en son absence même : construire une symbolisation. Nul paradoxe ici entre la présence et l'absence de l'image, prise dans ces deux sens distincts : le dessin est absent lorsqu'on lit le *Libellus* dans le but de réaliser une peinture extérieure ou une figuration. Mais il est présent malgré tout lorsque sa signification se fait jour dans la symbolisation. Et il subsiste alors en soi, si l'on y croit – ce qui équivaut à avoir la foi.

Le *De sacramentis chistianæ fidei* explicite en quoi consiste la foi en commentant l'apôtre⁵³. Les choses d'ici-bas peuvent être présentes en nous de différentes façons : en acte, quand elles sont perçues par le biais de la sensation, ou par l'expérience intime, comme nous ressentons en nous des émotions, telles la joie, la tristesse, la crainte et l'amour, ou encore par l'intellection, quand nous parvenons à les concevoir ou à nous les représenter telles qu'elles existent quand elles sont absentes. Mais lorsque les choses banales n'existent pas ou ne subsistent pas indépendamment de nous, elles peuvent aussi être conçues par leur similitude avec celles qui existent, c'est-à-dire « dans l'imagination »⁵⁴, ainsi que nous concevons des chimères.

Les choses divines, quant à elles, ne sont comprises d'aucune de ces façons : elles ne sont pas perçues par les sens externes, parce qu'elles ne sont pas corporelles et ne subsistent pas non plus dans les choses corporelles. Elles ne sont pas ressenties comme des émotions, ni représentées par l'esprit puisqu'elles sont en elles-mêmes autre chose que cette âme. Elles ne sont pas non plus forgées par la fantaisie parce qu'elles dépassent de loin en excellence toute similitude des corps et des choses corporelles, par leur divinité et leur pureté⁵⁵. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle ces choses peuvent seulement être crues et ne peuvent pas être entièrement comprises, au contraire des choses banales.

Deux manières de concevoir le divin se croisent alors. D'une part, l'espérance des réalités divines attendues rend possible leur considération

53 *De sacramentis chistianæ fidei*, I, x, PL CLXXVI, 327C-331B ; « Fides est, ut ait Apostolus, substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium », *ibid.*, 327C.

54 « In imagine », *ibid.*, 328C.

55 « Neque in similitudine aliqua imaginabiliter ab animo comprehendi possent, quia longe omnem similitudinem et corporum et corporalium suae divinitatis et puritatis excellentia transcendunt » : « elles ne pourraient pas non plus être comprises par l'âme selon la ressemblance par l'image de quelques choses, parce que l'excellence de leur divinité et de leur pureté dépasse de beaucoup toute ressemblance avec les corps et les choses corporelles », *ibid.*, 328D.

et permet la foi : c'est parce qu'il y a bien quelque chose à croire que nous sommes susceptibles de connaître cette modalité de la pensée qu'est la foi. Mais, d'autre part, seule la croyance en ces choses nous permet, dans l'ordre des pensées, d'en reconnaître l'existence. Du point de vue de l'être, ces choses divines, fussent-elles encore à venir quand elles requièrent l'opération de la grâce, sont ainsi premières, car Dieu a voulu qu'elles soient de toute éternité, de sorte que leur essence précède leur effectivité. Cependant, du point de vue de la connaissance, seule la foi en elles en dévoile l'accès, même si elle ne peut qu'avoir été causée par ces choses, puisqu'elle ne peut pas dériver des modalités de la pensée ordinaire évoquées plus haut, auxquelles le divin échappe.

86

Dans le cas qui nous intéresse, peu importe que le dessin même demeure toujours absent en figure, pourvu que l'effet escompté opère par la seule description exégétique ; celle-ci participe de l'effort de conversion et ne se justifie que par son efficacité. Le commentaire donne le sens de ce qui est commenté, l'invente à proprement parler et en vérifie à tout moment l'exactitude par le résultat produit. La présence de l'arche mystique en soi et la croyance qui lui est accordée en permettent la subsistance dans une sorte d'*ekphrasis* spirituelle⁵⁶. Certes, l'arche du déluge a existé dans le temps avant la foi du croyant. Certes, Dieu a voulu et pensé l'Église de toute éternité. Mais seule la signification de l'arche mystique en détermine la réalité, seule sa considération assoit son mode de présence. Et seule sa pensée donne sens au symbole que devient, par le retournement qu'évoque D. Poirel⁵⁷, l'arche du déluge.

Il y a aussi deux manières de saisir ce qui se produit avec le *Libellus*, qui correspondent à deux manières qu'a Hugues de Saint-Victor d'être néoplatonicien⁵⁸. La première consiste à dire que la tripartition de l'arche illustre et dépend tout à la fois de la triplicité des regards qui permet une exégèse se soldant en introversion. On trouve ici ce que Roger Baron nomme « le thème [augustinien] de l'ultime recueillement et de l'introversion précédant l'expérience de Dieu »⁵⁹. Le *Discours sur le Psaume XLI* d'Augustin, qui le développe, contient un grand nombre d'images communes aux écrits

56 C'est à une remarque de Clémence Revest que je dois la référence à l'*ekphrasis*.

57 Dominique Poirel, *Hugues de Saint-Victor, op. cit.*, p. 130 (cité plus haut).

58 Cette perspective est mise en lumière par Roger Baron dans *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, Paris, Lethielleux, 1957, p. 171 sqq. Voir également, du même auteur, « Rapports entre saint Augustin et Hugues de Saint-Victor », *Revue des études augustiniennes*, 1959, vol. V-4, p. 391-398.

59 Roger Baron, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor, op. cit.*, p. 169.

du Victorin sur l'arche, comme la recherche de Dieu au-dessus de soi, de ce Dieu que l'on trouve finalement en soi⁶⁰, dans un tabernacle – équivalent du coffre qu'est l'arche⁶¹ –, dans lequel on échappe aux flots des châtiments. L'entrée dans l'arche que l'on a construite pour habiter la maison du seigneur procède de ce motif, et du jeu de l'absence et de la présence de l'arche par rapport à soi.

La deuxième manière d'être néoplatonicien implique, quant à elle, une mutation anagogique : pour imaginer ou percevoir les choses d'en haut, il faut s'être détaché d'un plan représentable de manière banale et être ainsi capable de se penser hors du lieu de leur figuration⁶². Le thème du dépassement de soi ainsi interprété en ascension spirituelle déborde la première topique pour retrouver l'influence du pseudo-Denys chez qui le contemplateur mystique peut réellement participer du divin, sans pour autant jamais prétendre voir ici-bas Dieu tel qu'il est dans sa gloire. De nombreux textes de l'*Expositio Super Hierarchiam beati Dionysii* peuvent être sollicités pour expliquer les traités concernant l'arche et la façon dont les choses qui se trouvent en haut, les choses divines, sont susceptibles d'être perçues au moyen de l'image et permettre l'élévation⁶³. Le but est alors moins de penser l'absence ou la présence de l'arche, que de comprendre la distance qui nous sépare de la hauteur où se trouve véritablement l'objet mystique, puis de saisir dans quelle mesure il sera possible de la réduire.

60 On pense aussi bien entendu aux *Confessions*, III, VI, 11 : « *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo* ».

61 « *Ingrederere ergo nunc in secretum cordis tui, et fac habitaculum Deo, fac templum, fac domum, fac tabernaculum, fac archam testamenti, fac archam diluuii, vol quocunque appelles, una est domus Dei* » : « entre donc maintenant au fond de ton cœur, et fais une demeure pour Dieu. Fais un temple, fais une maison, fais un tabernacle, fais une arche d'alliance, fais une arche du déluge, peu importe comment tu l'appelles, il n'y a qu'une seule maison de Dieu », Hugues de Saint-Victor, *De archa*, I, III, PL CLXXVI, 621D, éd. cit., p. 9₁₀₋₁₃, trad. personnelle.

62 « *Anagoge autem ascensio sive elevatio mentis est ad superna contemplanda* » : « l'anagoge est l'ascension ou l'élévation de l'esprit pour que soient contemplées les choses d'en haut », Hugues de Saint-Victor, *Expositio Super Hierarchiam beati Dionysii*, PL CLXXV, 941B-C, cité par Roger Baron, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, op. cit., p. 174. « *Anagoge, id est sursum ductio, cum per visibile invisibile factum declaratur* » : « il y a anagogie, c'est-à-dire mouvement vers le haut, lorsque par une réalité visible est rendue claire une autre invisible », *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL CLXXV, 12B, trad. Yves Delègue dans *Les Machines du sens. Fragments d'une sémiologie médiévale. Textes de Hugues de Saint-Victor, Thomas d'Aquin et Nicolas de Lyre*, Paris, Éditions des Cendres, coll. « Archives du commentaire », 1987, p. 40.

63 Voir par exemple les références dont Patrice Sicard dresse la liste dans *Diagrammes médiévaux*, op. cit., p. 294. L'*Expositio Super Hierarchiam beati Dionysii* est la plus citée de cette étude, après, bien sûr, le *Libellus* et le *De archa*. La longueur relative de ce texte par rapport aux autres œuvres de Hugues de Saint-Victor explique en partie l'abondance des citations.

Ceci s'explique par une réflexion sur le signe et sur l'action. L'âme humaine ne peut en effet s'instruire des choses invisibles qu'au moyen de visibles⁶⁴. Nous ne pouvons pas contempler directement le divin auquel nous ne participons pas et il ne convient pas non plus que les choses divines soient découvertes comme se découvrent celles du commun, puisqu'elles ne sont pas du même genre. Leur différence s'exprime à travers l'humilité des saintes Écritures opposée à la vanité de la sagesse humaine. En effet, « ce qui dans l'Écriture sacrée semble terrestre élève vers la pensée et l'amour des choses divines et célestes », tandis que « ce qui [dans les autres écritures] passe pour être divin, précipite l'esprit de qui les lit vers les choses terrestres »⁶⁵. La différence relève du point de vue. Celui qui s'estime trop hautement s'oriente vers le bas en observant un objet ignoble, qui en réalité lui convient. Celui qui demeure humble lève son regard vers ce qui le dépasse et par là tend vers le haut. Comme l'explicite le *De scripturis et scriptoribus sacris*, les Écritures saintes appellent l'humilité car elles-mêmes sont humbles et partent de l'histoire, de l'image et de ce qui a trait à la chair pour atteindre, ensuite, l'esprit.

L'apôtre en a témoigné : « Ce qui est de la chair est premier, vient ensuite ce qui est de l'esprit » (I *Cor.*, 15) ; et si la sagesse de Dieu n'avait pas été d'abord connue dans un corps, jamais le regard chassieux de notre pensée [l'œil de raison] n'aurait été illuminé à sa contemplation spirituelle. Ne vas donc pas mépriser ce qui est humble dans le verbe divin, car par cette humilité tu es illuminé à la divinité⁶⁶...

Par ailleurs, le signe n'est pas la vérité, mais il est le signe de quelque chose (la vérité), et n'est véritable que dans ce sens. Ce propos, déterminant pour l'intelligence des traités de l'arche, se retrouve aussi dans le commentaire

64 « *Quia humanus animus non potest de invisibilibus erudiri, nisi per visibilia* » : « parce que l'âme humaine ne peut s'informer des choses invisibles qu'au moyen des visibles », Hugues de Saint-Victor, *Expositio Super Hierarchiam beati Dionysii*, PL CLXXV, 956A, trad. personnelle.

65 « *Quod in Scriptura sacra terrenum esse videtur [...] ad divina et coelestia cogitanda et amanda exaltat* » et « *id quod in [aliarum Scripturarum] divinum dici putatur, legentis animum per adjunctam falsitatem ad terrena praecipitat* », Hugues de Saint-Victor, *De scripturis et scriptoribus sacris*, II, PL CLXXV, 11C-D, trad. Yves Delègue dans *Les Machines du sens*, op. cit., p. 39.

66 « *Teste namque Apostolo, quod carnale est, prius est, deinde quod spirituale (I Cor. XV). Et ipsa Dei sapientia, nisi prius corporaliter cognita fuisset, nunquam lippientis mentis acies ad illam spiritualiter contemplandam illuminari potuisset. Noli igitur in verbo Dei despicere humilitatem, quia per humilitatem, illuminaris ad divinitatem* », ibid., V, PL CLXXV, 14D, trad. Yves Delègue dans *Les Machines du sens*, op. cit., p. 44.

de *La Hiérarchie céleste*, dont il s'inspire⁶⁷. Voir le signe – ici, ce que l'on imagine – et comprendre qu'il n'est qu'un signe, comprendre en outre de quoi il est le signe, comprendre enfin de cette façon en quoi il est en lui-même vrai, en tant que support ou substance de ce en quoi nous croyons lorsque nous en saisissons le sens : tout cela constitue une élaboration qui est figurée allégoriquement par une construction symbolisant l'édification personnelle, car l'histoire de l'Église est l'histoire du croyant⁶⁸.

Imaginer, c'est certes voir ou concevoir une figure avec un œil de chair, mais surtout en saisir et en fixer le sens de manière à se l'approprier, c'est-à-dire se constituer soi-même spirituellement. Ensuite, c'est quitter le plan figuré pour en prendre la mesure et, dans une contemplation anagogique, se mettre à la hauteur de ce qui dépasse ce qui n'est que corps et poussière, pour atteindre l'esprit. Imaginer, alors, c'est saisir ce qui est visé. C'est pourquoi la construction connaît trois étapes. En premier lieu se trouve le tracé de l'arche, sur un mur, si l'on veut, mais surtout dans l'esprit. Ensuite vient l'élévation du bâtiment conçu, par-delà ce premier plan. Pour finir, on assiste à l'ascension édifiante du croyant lui-même.

Si le croyant n'est que pour autant qu'il croie, le contemplateur n'est que pour autant qu'il voie et n'est donc qu'à partir de l'image saisie par le dernier œil. S'apercevoir de la distance qui sépare le contemplateur de l'image figurative dont il provient, c'est procéder à la conversion (du regard d'abord, de l'homme ensuite) qui constitue le but manifeste des traités sur l'arche. On ne voit plus seulement, quand on use d'un œil de raison, une figure que l'œil de chair peine à percevoir, mais on perçoit aussi la place de cet œil de chair. Et, procéder à cette considération, c'est retrouver l'origine de la visée contemplative – et ainsi prendre conscience du rôle du contemplateur.

Or, à chaque niveau de lecture, à chaque niveau d'exégèse, à chaque palier de l'arche, un homme peut se situer. Ce qu'est un homme, ce sont ses actes qui le manifestent. Et son action est orientée par la manière dont il se pense être au monde. À chaque niveau inférieur, la prise en compte de la distance qui sépare le figuré perçu du lieu où doit se trouver l'œil du contemplateur

67 « *Aliud enim est veritas, atque aliud signum veritatis ; quia signum veritas non est, etiam eum veritatis signum est, et verum est* » : « car autre est la vérité, et autre le signe de la vérité. Parce que le signe n'est pas la vérité, il est aussi signe de la vérité, et il est vrai », Hugues de Saint-Victor, *Expositio Super Hierarchiam beati Dionysii*, 961D, trad. personnelle. Voir également le Pseudo-Denys l'Aréopagite, *La Hiérarchie céleste*, II, PG III, 140A-141C.

68 « *Symbolum est collatio formarum visibilium ad invisibilem demonstrationem* » : « un symbole est un ensemble de formes visibles pour montrer les choses invisibles », Hugues de Saint-Victor, *Expositio Super Hierarchiam beati Dionysii*, PL CLXXV, 941B, trad. personnelle.

inspire à ce dernier le désir d'une élévation vers le niveau supérieur, aussitôt du moins qu'il cherche à se cerner lui-même dans son statut particulier, ou se soucie de lui-même. Son acte caractéristique est alors l'effort ou la tension vers ce qui se trouve au-dessus du monde inférieur dans lequel il s'imaginait être présent, alors qu'il s'en sépare maintenant et s'en conçoit déjà séparé, par la réalisation même de cet effort. Cette perspective d'échappement du niveau inférieur est l'expression de la possibilité du passage progressif d'un monde à l'autre, d'ici-bas à là-bas. Et s'élever en retournant là où l'origine de la vision espérée se trouve, quitter le monde où l'on se situe pour voir les choses du dessus, c'est procéder à la construction visée, vivre dans le divin découvert, ce que Hugues de Saint-Victor appelle habiter l'arche en soi. Le secret que découvrent les traités de l'arche est le moyen d'imaginer – et donc d'effectuer – cette construction.